

La Maison-Dieu, 132, 1977, 33-54.

Pierre-Marie Gy, o.p.

LA NOTION CHRÉTIENNE D'INITIATION

Jalons pour une enquête

A PARTIR du début du 20^e siècle la notion d'initiation chrétienne a occupé une place centrale dans la théologie sacramentaire, mais de deux façons différentes, l'une pendant la première moitié du siècle, l'autre depuis les années 1950 et surtout depuis le Concile Vatican II. Pendant la première moitié du siècle, la notion d'initiation est comme enveloppée et impliquée dans la question des mystères ou plus précisément dans la question du rapport entre les sacrements chrétiens et les religions à mystères. Cette question, inséparablement historique et théologique, se pose à un double niveau. Au premier niveau, la question est de savoir si les sacrements sont quelque chose d'extérieur au noyau essentiel du message évangélique, et un apport des religions à mystères (dans lesquelles on accède par initiation). Au second niveau, la question est de savoir si Odo Casel a raison d'estimer que les sacrements, essentiels au christianisme, sont la réalisation parfaite d'un « modèle mystérique » — et j'ajouterais : « initiatique » — déjà ébauché dans le paganisme antique.

Depuis le milieu du siècle, la problématique a changé. L'attention des historiens des origines du christianisme s'est déplacée vers les origines juives du culte chrétien : un tel déplacement est notable surtout en ce qui concerne l'eucharistie, avec en particulier les travaux de L. Ligier et, plus récemment, de

Th. Talley¹. Mais il vaut pour l'initiation et l'ensemble de la liturgie chrétienne². Dans le même temps, la déchristianisation du monde occidental a tourné beaucoup plus fortement l'attention des pasteurs et des théologiens vers la place de la foi dans tous les sacrements, et les a portés à rendre au baptême l'importance qu'il avait perdue, et à vérifier si la pratique généralisée du baptême des petits enfants se justifiait encore dans une situation de post-chrétienté. Ici encore on fait recours à la notion d'initiation. De cette notion il importe à tous égards de mesurer le contenu et la valeur en tradition sacramentaire.

I. LA NOTION D'INITIATION DANS LE CHRISTIANISME ANCIEN

On peut jalonner l'histoire en trois étapes : les apologistes chrétiens des 2^e et 3^e s., les grandes catéchèses, enfin les écrits du Pseudo-Denys.

Les apologistes chrétiens face aux religions à mystères

Au 2^e et au 3^e s., les apologistes chrétiens se heurtent tous à des interlocuteurs païens qui assimilent les rites chrétiens à ceux des religions à mystères. Leur réaction a ceci de commun qu'ils nient tout emprunt à des rites païens, récusent toute ressemblance dans le contenu et opposent violemment la morale chrétienne à l'immoralité des pratiques païennes. Mais, en même temps, ils admettent une analogie dans les formes rituelles, que Justin et Tertullien

1. De L. LIGIER, cf. son principal article : « De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise », LMD 87, 1966, 7-51, qu'il a complété depuis par plusieurs études. Cf. également Th. TALLEY, « De la 'berakah' à l'eucharistie : une question à réexaminer », LMD 125, 1976, 11-39.

2. Cf. G. KRETSCHMAR, « Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit », dans *Aspects du judéo-christianisme*, Paris 1965, 113-136 ; « Die Ordination im frühen Christentum », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22, 1975, 35-69 ; et ici même son article sur l'initiation.

attribuent à des contrefaçons démoniaques. C'est parce que les démons avaient connaissance de la prophétie de Moïse en Genèse 49, 10-11, affirme Justin, qu'ils ont prétendu que Dionysos avait découvert la vigne, et introduit le vin dans ses mystères³. Et, après avoir raconté l'institution de l'eucharistie par le Christ, il ajoute : « Les mauvais démons ont imité cette constitution dans les mystères de Mithra : on présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation (*en tais tou muoumenou teletais*)... »⁴. Chez Tertullien, qui argumente de la même façon⁵, affleure en outre, dans un raisonnement sur le secret des initiations païennes, l'application du terme *initiationes* aux rites chrétiens⁶.

Ce qui ne faisait qu'affleurer chez Tertullien est explicite chez Origène. Ce dernier n'est pas plus favorable aux religions à mystères mais l'influence du platonisme lui fait accepter dans la controverse avec Celse d'employer à propos des réalités chrétiennes *mustèria, teletai, mueô, mustagôgeô*⁷.

J'ai entendu citer, sans parvenir à en vérifier l'origine, une formule d'H. Marrou selon laquelle morphologiquement le christianisme était une religion à mystères. Dans les limites précisées ci-dessus, une telle formule paraît adéquate. Mais on ne peut, à mon avis, s'en prévaloir pour assimiler les uns aux autres les contenus des rites célébrés.

Les grandes catéchèses parlent-elles d'initiation ?

Le deuxième stade est celui de l'usage du vocabulaire de l'initiation à l'intérieur de la communauté chrétienne, dans la catéchèse, à partir du moment où le catéchuménat est organisé et où

3. *Première apologie* 54, 6 (PAUTIGNY, 114).

4. *Première apologie* 66, 4 (PAUTIGNY, 141-142).

5. *De praescriptione haereticorum* 40, 1-4 (CCL 1, 220) ; *De baptismo* 5, 1 (280). Sur ces deux passages, cf. les études de F.J. DÖLGER, « Die Sphragis der Mithramysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian De praescriptione haereticorum 40 », « Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis. Zur Textgeschichte von Tertullian De baptismo 5 » et « Die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia. Zu Tertullian De Baptismo 5 », dans *Antike und Christentum* I, 1929, 88-91 et 143-159.

6. *Apologie* 7, 7 (CCL 1, 99).

7. Cf. par exemple *Contre Celse* 3, 59-60 (KÆTSCHAU, 254-255).

les catéchumènes sont séparés des fidèles par la discipline de l'arcane. Ces deux points d'organisation apparaissent déjà dans la Tradition apostolique d'Hippolyte⁸ et Origène emploie le vocabulaire de l'initiation non seulement en disputant avec Celse mais en commentant l'Écriture dans l'assemblée chrétienne⁹. On retrouvera un vocabulaire analogue, mais à des degrés très divers et sans uniformité, dans les termes employés dans plusieurs des grandes catéchèses des 4^e-5^e s.

J'interrogerai ici S. Jean Chrysostome, les catéchèses hiérosolymitaines de Cyrille et de Jean, Ambroise et Augustin. Je laisse de côté Théodore de Mopsueste, parce que l'absence du texte grec de ses catéchèses ne permet guère d'étudier avec précision son vocabulaire. En revanche, il serait intéressant de relever l'usage du vocabulaire de l'initiation dans les Constitutions apostoliques, en notant les différences de celles-ci avec les sources qu'elles utilisent : je n'ai pas fait ce travail.

Les pères grecs

Des quatre ou cinq auteurs considérés, S. Jean Chrysostome est celui qui fait le plus de place au vocabulaire de l'initiation. Les catéchèses découvertes par A. Wenger, et celles, publiées au début du siècle par Papadopoulos-Kerameus, sur lesquelles Wenger a attiré l'attention, renouvellent dans une large mesure le dossier par rapport à l'étude de G. Fittkau, importante mais encore trop liée à la problématique de Casel¹⁰. Il n'est d'ailleurs peut-être pas sans intérêt de prendre le risque de méthode de déplacer l'attention du terme *de mustèrion*, commun au N.T. et aux religions à mystères et par là d'une portée difficile à mesurer, vers d'autres termes du vocabulaire de l'initiation¹¹. Les plus

8. Sur la discipline de l'arcane, cf. O. PERLER, « Arkandisziplin », *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 1950 (1943), 667-676. L'expression de *disciplina arcani* est attestée pour la première fois par J. DALLAEUS, *De scriptis... Dionysii Areopagite*, Genève, 1966.

9. Cf. *In Leviticum* Hom. 4, 10 (GCS Orig. 6, 438) ; *In Exodum* Hom. 8, 4 (6, 225) ; *In Lib. Iesu Nave* Hom. 4, 1 (11, 37). Cf. A.D. NOCK, *Christianisme et hellénisme*, Paris 1973, 263-265.

10. *Der Begriff des Mysteriorum bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.

11. Sur le rapport de *mystèrion* à l'initiation, cf. la note d'A. WENGER dans son édition des *Huit catéchèses baptismales inédites*, Paris: Cerf, (coll. « Sources chrétiennes », 50 bis), 1970, p. 143 : « Le terme de *mustèria*, réservé d'une manière habituelle au sacrement par excellence du corps et du sang du Seigneur, désigne ici (*Catéch. W.* 2, 17) les actions sacrées qui font partie de l'initiation proprement dite... »

importants, chez Chrysostome, en plus du couple *memuèmenoi* (initiés) — *amuètoi* (non [encore] initiés), sont le verbe *mustagôgeô* et les deux substantifs *mustagôgia* et *teletè* : le second est plus rare que le premier.

La distinction entre initiés et non initiés est plus familière aux auditeurs de Chrysostome que les termes spécifiquement chrétiens. Aussi n'a-t-il pas besoin de l'expliquer. En revanche, il s'attache dans sa catéchèse à faire comprendre le sens des termes « fidèles » et « catéchumènes » : « il est nécessaire de dire pourquoi nous sommes appelés fidèles, et les non initiés catéchumènes »¹².

Mustikè teletè (l'initiation mystérique) désigne d'ordinaire l'initiation prise globalement¹³, mais elle peut viser l'immersion baptismale comme telle : « Lorsque le prêtre prononce sur l'intéressé : “ Est baptisé un tel au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ”, il lui plonge à trois reprises la tête dans l'eau et la relève, disposant le sujet par cette “ initiation mystérique ” à recevoir la visite de l'Esprit-Saint »¹⁴. Mais je voudrais m'arrêter un peu plus sur *mustagôgeô* et *mustagôgia*. Il faut dire d'emblée que chez Chrysostome ces termes désignent le rite d'initiation comme tel¹⁵, jamais une parole sur les rites avant ou après leur célébration.

J'ai relevé quatre emplois de *mustagôgeô* au participe présent. L'un d'eux concerne les baptêmes célébrés par S. Paul au cours de ses voyages apostoliques : « Il faut voir Paul catéchisant, initiant (*mustagôgounta*) jusque dans la prison et les chaînes, et faisant encore de même au tribunal, dans le naufrage et la tempête, et dans des périls innombrables »¹⁶. Ailleurs, dans un beau passage d'une catéchèse où il compare le baptême au paradis terrestre, l'initiant est le Christ : « ... la piscine est bien meilleure que le paradis. Il n'y a pas ici de serpent, mais le Christ est là qui t'initie pour la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit »¹⁷.

12. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Catéchèse 2, 8 : *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, 162 (cité désormais par l'abréviation PK).

13. *Catéch.* W. 27, 3 (148). Cf. *Ad Theodorum lapsum* 18, 25 (SC 117, 194) : « la sainte *teletè* des mystères » ; *Ep.* 132 (PG 52, 691).

14. *Catéch.* W. 2, 26 (147). A l'occasion il emploie ce terme pour désigner l'eucharistie : *De sacerdotio* 3, 4 (PG 48, 642).

15. Dans deux cas *mustagôgia* = eucharistie : *Hom. de Noël*, 7 (PG 49, 360) ; *Hom.* 27, 4 *In I Cor.* (PG 61, 229 : « Rappelez-vous, dit-il, qu'il vous a donné cette dernière mystagogie et que, la nuit même où il allait être mis à mort pour vous... »

16. *Hom.* 1, 11 *des statues* (PG 49, 32).

17. *Catéch.* PK 3, 8 (174). Cf. WENGER, p. 93.

Dans deux autres textes, Chrysostome fait allusion aux paroles de la renonciation à Satan que l'« initié » fait dire avant le baptême¹⁸. Au sujet de la renonciation, il y a lieu de noter que, lorsque Jean Chrysostome fut initié, l'acte de renonciation avait lieu dans la veillée baptismale même¹⁹, mais il a probablement été ensuite anticipé au vendredi saint²⁰. Chrysostome ne cesse pas pour autant d'y voir une partie de l'initiation proprement dite.

Ces quelques cas mis à part, *mustagôgeô* est toujours au passif, sans complément, et désigne l'initiation dans sa globalité²¹. Un de ces emplois mérite d'être cité, dans le commentaire sur Jo 19, 34 : « Le sang sortit donc, et l'eau. Ce n'est pas sans cause ou par hasard que ces fontaines coulèrent, mais parce que l'Eglise a été constituée des deux. Les initiés (*mustagôgoumenoi*) le savent, eux qui sont renés de l'eau, qui sont nourris du sang et de la chair »²².

Mustagôgia est employé par Chrysostome dans le même sens global que *mustagôgeô*. Elle est qualifiée par lui de sainte, redoutable, divine, mais le terme ne comporte pas de complément²³. L'initiation ouvre les yeux de la foi²⁴, introduit dans le sanctuaire²⁵, associe au chant des anges²⁶.

18. *Catéch.* PK 3, 4 (172) ; *Hom.* 40, 1 *In I Cor.* (PG 61, 348).

19. *Catéch.* PK 3, 5 (172).

20. Cf. les indications réunies par A. WENGER, p. 79.

21. J'en ai relevé dix exemples : *Catéch. Montfaucon* 1, 1 (PG 49, 224) ; 1, 2 (225) ; 2, 2 (234) ; 2, 4-5 (239) ; *Catéch.* PK 2, 3 (157) ; 2, 6 (160) ; *Du baptême du Christ*, 4 (PG 49, 370) ; *Hom.* 85, 3 *In Jo* (PG 59, 463) ; *Hom.* 1, 7 *In Act.* (PG 60, 24). Seule la catéchèse *Montfaucon* 2, 4 précise un moment dans l'initiation : celui de la renonciation. A la différence de Chrysostome, son biographe Palladis donne à « être initié » un complément à l'accusatif : « la nouvelle naissance du bain » (*Vita Chrysostomi*, 5 (PG 47, 18)).

22. *Hom.* 85, 3 *In Jo.* (PG 59, 463).

23. En plus des deux emplois eucharistiques cités à la note 15, j'en ai relevé neuf exemples : *Catéch. Montfaucon* 2, 1 (PG 49, 233) ; *Catéch.* PK 2, 1 (155) ; 3, 3 (169) ; 3, 5 (172) ; *Catéch.* W. 5, 9 (WENGER 209 traduit : « initiation aux mystères ») ; *Hom. In Rom.* 12, 20 (PG 51, 179) ; *Ep.* 132 (PG 52, 691) ; *Hom.* 26, 1 *In Jo.* (PG 59, 55) ; *Hom.* 28, 1 *In Jo.* (161).

24. *Catéch.* PK 3, 3 (169) : « Une fois que tu es entré dans la sainte initiation, les yeux de la chair voient l'eau, les yeux de la foi voient l'esprit ».

25. *Catéch.* PK 2, 1 (155) : « Je vous ai conduits par la main vers cette initiation redoutable, je vous ai introduits dans le sanctuaire et je vous ai montré le saint des saints et tout ce qui s'y trouve ».

26. *Hom. In Rom.* 12, 20 (PG 51, 179) : « Toi qui es initié, réfléchis à

En ce qui concerne le vocabulaire de l'initiation, le contraste est grand lorsqu'on se tourne vers les catéchèses de Jérusalem. Un tel vocabulaire semble absent des catéchèses pré-baptismales de Cyrille. Et si les catéchèses « mystagogiques » recourent à ce vocabulaire, c'est pour désigner, non l'initiation elle-même, mais la catéchèse qui lui fait suite : que l'appellation de « catéchèse mystagogique », qui figure dans les titres, soit originelle ou non, le mot « mystagogie », employé dans le même sens, figure à trois reprises dans le texte²⁷ : on dirait qu'il s'agit là d'un apport récent de l'extérieur, par exemple d'un emprunt à la pensée alexandrine²⁸.

S. Ambroise et S. Augustin

Tournons-nous maintenant vers Ambroise et Augustin. A comparer le *De Sacramentis* avec les autres œuvres de S. Ambroise on constate que l'évêque de Milan n'emploie pas le vocabulaire de l'initiation dans sa catéchèse parlée, mais qu'il l'introduit lorsqu'il met celle-ci en forme littéraire et se rapproche alors de ses modèles grecs²⁹. De même S. Augustin ne semble parler d'initiation ni dans sa prédication ni dans ses écrits anti-donatistes sur le baptême, comme s'il craignait d'employer un vocabulaire nouveau et venu d'ailleurs avec des interlocuteurs traditionnalistes et hostiles à tout apport culturel étranger. Lorsque Fauste le Manichéen emploie l'expression³⁰, Augustin ne la reprend pas non plus. Mais on rencontre quelquefois dans

l'initiation dont tu jouis, avec qui tu fais monter ce chant mystérieux, avec qui tu chantes le Trisagion. Apprends à ceux du dehors que tu as mené le chœur avec les séraphins, que tu fais partie du chœur céleste, que tu es inscrit au chœur des anges... ».

27. *Catéch. myst.* 1, 11 (SC 126, 102) ; 2, 1 (104).

28. Cf. d'un autre point de vue, G.J. CUMING, « Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy », *Journal of theological Studies* NS 25, 1974, 117-124.

29. *De mysteriis*, I, 2 (CSEL 73, 89) ; *De excessu fratris* I, 43 (CSEL 73, 232-233) ; *De obitu Valentiniani* 23, 51, 53 (CSEL 73, 341, 354, 355 — Cf. *Ep* 53, 2 (PL 16, 1166)) ; *De Abraham* I, 9, 84 (CSEL 32, 556) ; II, 5, 22 (580). Malgré son titre, la thèse (inédite) de M. PERESSON, *La iniciación Cristiana en el pensamiento de S. Ambrosio*, Paris: Inst. Cath., 1969, ne traite pas cette question.

30. « cum veritas nos... regeneravit initiatos ad fidem » (*Contra Faustum* 24, 1 (PL 42, 473)).

ses écrits *initiare* au sens sacramental³¹, de moins en moins à mesure qu'il s'éloigne de sa culture première et de S. Ambroise.

Pour Ambroise, comme pour Chrysostome, les catéchumènes ne sont pas encore initiés (*nondum initiati*), et Angelo Mai n'a pas eu tort de donner au commentaire de S. Ambroise sur le Symbole le nom d'*Explanatio Symboli ad initiandos* lorsqu'il en publia le texte en 1833³², bien qu'*initiandi* ne soit pas, pour autant que je sache, une désignation milanaise des catéchumènes. Pareillement, pour S. Augustin, c'est seulement au moment du baptême (et des *sacramenta* conjoints à celui-ci dans le même temps) qu'on est initié. Pour les *prima sacramenta* lors de l'entrée en catéchuménat, il emploie, à la place d'*initiare*, *imbuere*, qui a lui aussi une certaine portée mystérique³³.

Je ne connais qu'un seul emploi du mot *initiare* concernant clairement le catéchuménat, dans l'intention pour les catéchumènes de la prière universelle du Pape Gélase : « Pro his quos prima christiani nominis initiavit agnitio »³⁴. Etant donné la date tardive de ce texte, on ne peut guère y voir qu'une vague réminiscence d'une catégorie mentale disparue, colorée peut-être par l'idée augustinienne de l'« *initium fidei* ».

Les langues modernes parlent d'initier *aux* mystères. Selon la construction latine, on est initié *par* les mystères. Par exemple, Augustin raconte qu'étant enfant et catéchumène, il tomba gravement malade : sa mère prenait déjà en hâte ses dispositions pour qu'il soit initié et lavé par les sacrements du salut (« ut sacramentis salutaribus initiarer et abluerer »)³⁵. D'habitude il n'est pas précisé que c'est à Dieu qu'on est initié, mais le contexte peut

31. *De ordine* 2, 9, 27 (CCL 29, 122) ; *Conf.* I, 11, 17 (CSEL 33, 16) ; 13, 20, 28 (366) ; 13, 23, 24 (372) ; 13, 27, 42 (380) ; *De catechizandis rudibus* 13, 19, 9 (CCL 46, 143) ; 14, 21, 8 (145) ; *De civitate Dei* 15, 26 (CCL 48, 494).

32. En faisant ainsi, il amendait le titre ajouté par une main du 15^e siècle dans le manuscrit *Vat. Lat. 5760* : *Ambrosius de iniciandis sacramentis* : une telle formule est à joindre aux indications, qu'on verra plus loin, montrant que le Moyen Age avait un vague souvenir du vocabulaire antique de l'initiation, mais qu'il n'en comprenait plus le sens.

33. *Conf.* 8, 2, 4 (CSEL 33, 173), à propos de Marius Victorinus : « ubi autem imbutus est primis instructionis sacramentis » ; *De catechizandis rudibus* 13, 19, 7 (CCL 46, 143).

34. P. DE CLERCK, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes*, Münster 1977, 171.

35. *Conf.* I, 11, 17 (CSEL 33, 16).

y inviter, comme dans un passage où S. Ambroise joint l'une à l'autre la foi et l'initiation à Dieu : « credere et initiari Deo »³⁶.

La nature de l'illumination baptismale

A interroger quelques-unes des grandes catéchèses des 4^e-5^e s. ainsi que d'autres œuvres de leurs auteurs, on a pu constater que le vocabulaire de l'initiation avait chez eux une importance très variable. Que retirer d'une enquête seulement partielle ? Pas à proprement parler des définitions de termes, comme nous aimerions nous en donner une pour le terme d'initiation et comme le fit, au 12^e s., pour *muein*, Eustathe, métropolitain de Thessalonique et commentateur d'Homère³⁷ ; mais peut-être une conclusion provisoire sur la signification sacramentaire d'un tel vocabulaire au moins pour Chrysostome et Ambroise, chez lesquels le vocabulaire de l'initiation semble en rapport avec leur manière même de voir le baptême. Pour eux, il y a initiation, lors du baptême (et éventuellement des autres rites accompagnant celui-ci), en ce sens que certains rites et certaines réalités sont découverts à ce moment-là et expliqués seulement ensuite. Mais, plus profondément que ce premier niveau, celui de la discipline de l'arcane, ce qui est en cause chez eux est la nature même de l'illumination baptismale et la connexion entre le baptême et l'ouverture des yeux de la foi. Ambroise, alors même qu'il n'utilise pas le vocabulaire de l'initiation, place au centre de sa catéchèse baptismale l'ouverture des yeux du cœur : « Tu y es allé, tu t'es lavé, tu es venu à l'autel, tu as commencé à voir ce que tu ne voyais pas avant, c'est-à-dire que par la fontaine et la prédication du Seigneur tes yeux se sont ouverts. Toi qui semblais avoir le cœur aveuglé, tu t'es mis à voir la lumière des sacrements (*coepisti lumen sacramentorum videre*) »³⁸. De ce texte on peut rapprocher une catéchèse de S. Jean Chrysostome : « ... Dieu a dédoublé nos yeux, ceux de la chair et ceux de la foi. Une fois que tu es entré dans la sainte initiation (*mustagôgia*), les yeux

36. *De Abraham* II, 5, 22 (CSEL 32, 580).

37. « Ceux-ci (les anciens) ont donné à *muein* le sens non pas simplement d'enseigner (*didaskein*) mais de transmettre en secret (*en aporrèto paradidonai*) les choses propres à Dieu et à ceux qui sont inspirés par lui » (« Dialogue de Théophile et d'Hiéroclès », 6, dans *Opuscula*, Francfort 1832, 142).

38. *De sacramentis* 3, 15 (SC 25 bis, 100-101).

de la chair voient l'eau, les yeux de la foi voient l'esprit ; ceux-là voient le baptême du corps, ceux-ci la sépulture du vieil homme ; ceux-là l'ablution de la chair, ceux-ci la purification de l'âme ; ceux-là le corps qui remonte de l'eau, ceux-ci l'éclat de l'homme nouveau qui remonte de cette sainte purification ; ceux-là voient le prêtre qui d'en haut pose la main droite et touche la tête, ceux-ci le grand pontife des cieux qui étend sa droite invisible et touche la tête ; car ce n'est pas alors un homme qui baptise, mais le fils unique de Dieu lui-même... »³⁹.

Ce qu'on peut appeler la perspective initiatique des catéchèses de Chrysostome et d'Ambroise pose d'autres questions. Une telle perspective est-elle en rapport direct, chez le premier, avec l'apparition du *tremendum*, de cette nouvelle sacralité de la foi qui va jouer un rôle si grand dans la piété byzantine ?⁴⁰ Une question analogue se pose au sujet du genre de langue liturgique latine qui se développe en Occident, et en particulier à Rome, à partir du 4^e s. Ch. Mohrmann a examiné cette question, en se référant à un passage de l'Ambrosiaster dans lequel il apparaît que la crainte d'une confusion avec les religions à mystères a joué en faveur de l'abandon du grec comme langue liturgique⁴¹. Mais en même temps, le professeur de Nimègue estime que le latin liturgique développé à cette époque a été résolument hiératique, différent du langage de tous les jours, ce qui est, à son jugement, lié à la sacralité essentielle de la liturgie.

L'influence du Pseudo-Denys

Pour revenir à l'histoire du vocabulaire de l'initiation, il n'entre pas dans mon propos d'étudier celui-ci tel qu'il s'amplifie et se construit philosophiquement chez le Pseudo-Denys. Mais celui-ci est important, dans la perspective de cet article, de trois points

39. *Catéch.* PK 3, 3 (169).

40. Cf. J. QUASTEN, « *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts* », dans MAYER-QUASTEN-NEUNHEUSER, *Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel*, Düsseldorf 1951, 66-75, et les observations de J.-A. JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*, 4^e éd. allemande, Vienne 1958, T. II, 578.

41. *Liturgical latin. Its Origins and Character*, Washington 1957, 56 sq. Cf. Ambrosiaster, *In I Cor.* 14, 24-25 (PL 17, 257).

de vue différents. En premier lieu, par son influence sur la tradition « mystagogique » byzantine⁴². En second lieu, parce que son influence sur la théologie sacramentaire latine, moindre que celle de S. Augustin, s'est exercée dans un sens plus « initiatique »⁴³. Enfin, parce que les traductions latines de Denys nous permettent de mesurer la disparition du vocabulaire de l'initiation entre la renaissance carolingienne et celle du 15^e s., c'est-à-dire pendant la période où s'est constituée la théologie latine des sacrements⁴⁴.

II. LA NOUVELLE NOTION D'INITIATION CHRÉTIENNE

Le silence du Moyen Age

A peu de chose près, le Moyen Age latin a ignoré la notion d'initiation. Naturellement on peut en signaler quelques traces, mais peu nombreuses. Par exemple le Décret de Gratien a recueilli un passage de S. Ambroise interdisant le mariage d'une personne baptisée avec une non baptisée, même catéchumène, tant que l'une et l'autre ne sont pas « initiés par le sacrement du baptême »⁴⁵. Le contexte suffisait à éclairer le sens de l'expression. Mais il n'en allait pas de même d'un édit impérial de 413 au sujet de ceux que nous appellerions les baptisés catholiques (*ii qui orthodoxorum sunt initiati mysteriis*), que les juristes médiévaux lisaient dans le Code Justinien (I, 6, 3). Faute de connaître le sens ancien d'*initiare*, ignoré au 13^e s., la Glose cherche à le retrouver

42. Cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e s.*, Paris 1966.

43. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e s.*, Paris 1957, 175-178.

44. Cf. l'important recueil de Ph. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, Paris 1937. Je ne sais s'il faut voir, au 11^e s. l'influence de la théologie dionysienne de la consécration monastique dans l'expression *militiae sanctae initiare* du pontifical de Didier du Mont-Cassin (M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen Age I*, Vatican 1938, 299). C'est en tout cas le seul exemple d'*initiare* dans le pontifical et le rituel romains du Moyen Age. Pour le missel, cf. la secrète de Pâques et l'article de B. BOTTE, « Paschalibus initiata mysteriis », *Ephemerides liturgicae* 61, 1947, 77-87.

45. C. 28, q. 1, c. 15 (FRIEDBERG, I, 1088) = *De Abraham* 1, 9.

à partir du sens d'initier = commencer, et conclut à tort que les initiés en question n'étaient encore que catéchumènes⁴⁶.

Le précieux *Index thomisticus* de R. Busa permet une vérification analogue pour la totalité de l'œuvre de S. Thomas d'Aquin. Celui-ci ne s'approche que deux fois d'un emploi sacramentel de *initiare* et *initiatio*, et encore n'est-ce qu'une fausse apparence. La première fois, il dit que le baptême du Christ « était une sorte de commencement (*initiatio quaedam*) des sacrements de la grâce »⁴⁷. La seconde fois, qu'« il y a trois vertus sacramentelles d'où nous tirons origine (*quibus initiamur*), à savoir la foi, l'espérance et la charité »⁴⁸. La notion d'initiation est absente de la théologie sacramentaire de S. Thomas et une enquête analogue chez les autres scolastiques ne donnerait pas, je pense, un résultat plus positif.

La tradition latine connaissait cependant, au moins depuis S. Jérôme, un certain nombre d'emplois d'*initiare*⁴⁹. Ces emplois ne concernaient pas les sacrements chrétiens, mais soit les cultes païens — comme dans le verset du Psaume : « ils furent initiés à Beelphégor » — soit la consécration des mains d'Aaron.

Renaissance de l'idée d'initiation

La période qui commence avec la Renaissance est marquée, parmi beaucoup d'autres innovations dans le vocabulaire religieux⁵⁰, par le retour en usage d'*initiare* et l'emploi sacramentel d'*initiatio*. J'ai déjà fait allusion aux versions latines de Denys. Celle d'Ambroise Traversari (1436) emploie une quinzaine de fois *initiare* et *initiatum*. Une enquête analogue serait à effectuer dans d'autres traductions patristiques. Au 16^e s., en tout cas, ces termes apparaissent de tous côtés. En 1520, Luther emploie *initiare* à

46. *Initiati ut quia christiani erant tantum, et ita catechumeni; non autem erant baptizati.*

47. *In Quartum Sententiarum*, D. 2, q. 2, art. 1, qc 1 (Moos, 90).

48. *De Veritate*, q. 14, a. 3, sed contra 3 (*Opera*, Parme, 1859, IX, 232).

49. Ex 29, 9. 26. 28; Lv 16, 32; Nu 25, 3. 5; 2 Par 13, 9; Ps 105, 28; Jr 32, 35; He 10, 20. Il est possible que St Jérôme ait été touché par la vague initiatique du 4^e s.

50. Cf. mon article « Cérémonies, liturgie, culte : Esquisse de l'histoire de ces termes à l'époque moderne », à paraître dans *Lumen* (Copenhague).

propos du baptême des petits enfants⁵¹. L'année suivante, Lefèvre d'Etaples publie ses *Commentarii initiatorii in quattuor Evangelia*. En 1525, Bucer dédie ses *Enarrationes Lutheri in Epistolas et Evangelia* « aux frères initiés par l'Évangile (*Evangelio initiatis*) dispersés à travers les Gaules ». Bucer s'exprime-t-il en opposition à un emploi existant d'*initiare* pour les ordinations ? Toujours est-il que cet emploi va se trouver attesté dans les décrets de réforme du Concile de Trente⁵² et continuera par la suite⁵³.

Initiare est à l'occasion appliqué au baptême par le Cardinal Santoro dans le grand *Rituel Sacramentorum Romanum* qu'il prépare sur l'ordre de Grégoire XIII ou avec son approbation, et dont la première partie est imprimée en 1584. Du reste, cette œuvre, profondément ressourcée dans les écrits des Pères, entend restaurer le catéchuménat et le baptême des adultes, et même quelque chose de la discipline de l'arcane, en prenant précisément appui sur le *De mysteriis* de S. Ambroise, qu'il appelle *De iis qui mysteriis initiantur*⁵⁴. Lorsque le rituel de Santoro et son projet de catéchuménat auront été abandonnés, le terme d'*initiare* se retrouvera une fois dans le *Rituel Romain* de 1614, mais — chose surprenante — à propos de la confirmation qui suit immédiatement le baptême des adultes, si un évêque est là pour la

51. *De captivitate babylonica* (Weimar, 5, 326-327) : « Benedictus Deus... qui secundum divitias misericordiae suae saltem hoc unicum sacramentum servavit in Ecclesia sua illibatum et incontaminatum a constitutionibus hominum... eo scilicet consilio usus, quod parvulos, qui avaritiae et superstitionis capaces non sunt, eo voluit initiari... ».

52. 15 juillet 1563, can. 4 (*Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, 3^e éd., 1973, 746, 29) : « Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint... » ; can. 6 (747, 4) : « Nullus prima tonsura initiatus... ante quartum decimum annum beneficium possit obtinere » ; 11 nov. 1563, can. 12 (766, 24-27) : « Neminem etiam deinceps ad dignitatem, canonicatum aut portionem recipiant, nisi qui eo ordine sacro, quem illa dignitas, praebenda aut portio requirit, aut in tali aetate, ut infra tempus a iure et ab hac Sancta Synodo statutum initiari valeat ».

53. Cf. *Bréviaire Romain*, leçons pour les fêtes de St Anaclet (13 juillet) et St Silvestre (31 décembre).

54. *De neophytis instruendis*, p. 142 : « Tunc enim [après le baptême] cum facile intelligant suaviusque degustent, tempus admonet ipsis, diuinae gratiae splendore magis illustratis fidemque perfectius assecutis, de mysteriis dicere, et eorum edere rationem, quam nondum initiatis antea insinuari nec utile neque opportunum fuisset ». Cf. aussi p. 24.

donner : « Si adsit Episcopus... ab eo Neophyti Sacramento Confirmationis initiantur »⁵⁵.

Tous ces emplois post-médiévaux de la notion d'initiation restent littéraires ou historiques plutôt que théologiques. Les grands liturgistes de la période suivante en connaissent les sources patristiques, et se servent eux-mêmes à l'occasion de la notion ; ils savent aussi que les actes liturgiques du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie ont entre eux des liens étroits, mais ils ne donnent pas à l'ensemble comme tel le nom d'initiation ou d'initiation chrétienne.

On a d'ailleurs le sentiment que le vocabulaire de l'initiation est plus spécifiquement païen que chrétien. La première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1684), qui n'a pas encore le mot *initiation* (apparu dans l'édition de 1762), dit au mot « initier » : « Il ne se dit proprement qu'en parlant de la Religion des anciens Païens, et signifie : Recevoir au nombre de ceux qui font profession de quelque culte particulier, admettre à la connaissance et à la participation des cérémonies secrètes d'une Religion... Il se dit par extension, en parlant de quelque Religion que ce soit, et même de la vraie... ».

Rationalisme et initiation

Avec le 18^e s., on assiste à une sorte de montée culturelle de la notion d'initiation, par exemple chez le Pape Benoît XIV⁵⁶, ou Dom Charles Chardon, dans son *Histoire des sacrements* (1745). Ce dernier note l'importance du vocabulaire de l'initiation chez les Pères⁵⁷ et introduit déjà dans l'initiation la dimension moderne de cheminement⁵⁸ : « ceux-ci étaient nommés catéchumènes proprement, et même chrétiens, parce qu'ils commençaient

55. *Ordo Baptismi adultorum*, à la fin. Cf. l'anglican Joseph HALL, *An Apology of the Church of England* (1610), Section 5, où il est dit que, dans une Eglise nouvellement formée du paganisme, « there is required a solemn initiation by baptism » (communication du Rev. E.R. HARDY).

56. Chez lui *baptismo initiare* est une expression tout à fait habituelle. Cf. par exemple, l'Epître *Singulari* au Cardinal d'York (9 février 1749), § 11, 12, 16, 20 (P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes* II, 196-199).

57. I, 2 (éd. 1840, 18, 21) ; cf. I, 5 (38) ; I, 6 (43).

58. I, 4 (36).

à être en quelque façon initiés au christianisme »⁵⁹. Bientôt Voltaire écrira à l'article « baptême » de son *Dictionnaire philosophique* : « Il n'y avait alors (dans l'Antiquité) aucun culte qui n'eût ses mystères, ses associations, ses catéchumènes, ses initiés, ses profès... L'initiation des chrétiens et des chrétiennes était d'être plongés tous nus dans une cuve d'eau froide ; la rémission des péchés était attachée à ce signe. » Mais il fallait être prudent, à cause de la police, et Voltaire ajoute : « Mais la différence entre le baptême chrétien et les cérémonies grecques, syriennes, égyptiennes, romaines était la même qu'entre la vérité et le mensonge »⁶⁰.

Pendant les deux premiers tiers du 19^e s., le vocabulaire de l'initiation est en usage à la fois dans le langage religieux romantique, dans certains écrits allemands contemporains de science liturgique et dans ceux de critique religieuse du catholicisme. Dans la première catégorie, Gerbet dit en 1829 à propos de l'eucharistie : « ce mystère qui n'est lui-même qu'une initiation aux mystères de la vie future »⁶¹. Et, deux ans plus tard, Guéranger se plaint de ce que l'archevêque de Paris est empêché de « confirmer dans la foi tant d'enfants récemment initiés aux mystères... »⁶². Semblable vocabulaire sera assez fréquent dans *L'Année liturgique*.

Il est également employé dans la réflexion de deux auteurs allemands de la première moitié du 19^e s. : Nitzsch, dans ses *Observationes ad theologian practicam feliciter excolendam*, parues à Bonn en 1831, distingue les actes de communion, d'initiation et de bénédiction, et cette distinction est reprise par Johann Wilhelm Friedrich-Höfling dans son ouvrage *Das Sakrament der Taufe nebst mit den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation*, Erlangen 1846-1848.

A partir de 1863, Ernest Renan, d'abord dans sa *Vie de Jésus*, puis au long de ses *Origines du christianisme*, reprendra, mais avec gentillesse et en suggérant plutôt qu'en affirmant, la thèse de la dépendance de l'initiation chrétienne envers les mystères

59. I, 2 (18).

60. *Œuvres complètes*, 1784, T. 38, 224-225.

61. *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, 7^e éd., Paris 1867, 67.

62. « De l'élection des Evêques » (1831), dans *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, Solesmes 1887, 335.

païens⁶³. Par rapport à mon propos, la position de Renan est importante parce que Duchesne, dont il va être question maintenant, est par toute une partie de lui-même un anti-Renan. Prêtre du diocèse de Saint-Brieuc, breton de la même région que Renan, il s'oppose à celui-ci non seulement comme croyant, mais en ce qu'il attaque le vieux Renan dans son enseignement sur les origines chrétiennes. Par leur titre même, et plus encore par leur méthode, les *Origines du culte chrétien* (1889) s'opposent aux *Origines du christianisme*.

Les sacrements de l'initiation chrétienne

Les *Origines du culte chrétien* sont le fruit de l'enseignement de Duchesne sur l'histoire de l'Eglise et l'histoire de la liturgie à l'Institut Catholique de Paris, de 1878 à 1883. Elles contiennent un chapitre sur « l'initiation chrétienne » qui commence ainsi : « L'initiation chrétienne, telle que nous la décrivent les documents depuis la fin du deuxième siècle, comprenait trois rites essentiels, le baptême, la confirmation et la première communion ». Il est le premier, je crois, à employer cette expression, en elle-même relativement courante, pour désigner ensemble les trois sacrements de l'initiation. Il est très improbable qu'il ait connu les écrits de Nitzsch et Höfling que j'ai mentionnés plus haut et l'on ne trouve rien de semblable, plus près de lui, dans les *Ritus Orientalium... in administrandis sacramentis* de Denzinger (1863-64), où il est pourtant si largement question du baptême et de la confirmation⁶⁴, ni dans l'*Histoire... du sacrement de baptême* de F. Corblet (1881-82) : ce dernier parle seulement de l'initiation aux mystères païens.

63. « Le baptême était devenu une cérémonie ordinaire de l'introduction des prosélytes dans le sein de la religion juive, une sorte d'initiation » (*Vie de Jésus* [1863], 11^e éd., 1864, 100). « On se plut, à l'imitation des mystères, à entourer cet acte suprême d'un profond secret. Des précautions étaient prises pour que les initiés seuls fussent présents » (Marc-Aurèle, 1892, 520). « Au 3^e s. une espèce de noviciat s'établit ; le fidèle n'arrive au seuil de l'église qu'après avoir traversé des ordres successifs d'initiation » (*ibid.*, 528).

64. Cf. T. I^{er}, 39 : « De sacramentorum confirmationis et Eucharistiae constanti cum baptismo conjunctione ». C'est exactement ce que Duchesne va appeler l'initiation chrétienne, mais sans le nom.

A partir de Duchesne, on voit le mot et l'idée d'initiation chrétienne progresser dans le monde chrétien, chez les liturgistes et les théologiens. Dans l'Eglise catholique, leur succès est immédiat chez les liturgistes, plus lent chez les théologiens, qui pendant un certain temps font état de la notion sans lui donner vraiment accueil dans leur réflexion théologique⁶⁵. A mesure qu'on approche de la Deuxième Guerre mondiale, la notion d'initiation combine son influence avec le renouveau d'intérêt pour le baptême et l'influence de la *Mysterienlehre* d'Odo Casel. Dès 1936, G. Dix publie sa brochure *Confirmation or the Laying on of Hands?* : « La force (*thrust*) de l'argument de Dix est que la confirmation est une partie essentielle de l'initiation »⁶⁶ et l'unité de l'initiation chrétienne sera la clef du débat sur la confirmation qui va s'en suivre dans l'Eglise anglicane.

Une conviction semblable anime le mouvement liturgique français. Dès 1946, Dom Lambert Beauduin l'exprime dans un article sur « Baptême et eucharistie » en se référant explicitement au texte de Duchesne dont j'ai montré le rôle décisif : Entre baptême et eucharistie, il n'y a pas une « pure juxtaposition » due à « une circonstance historique purement fortuite ». « Il existe entre ces deux sacrements un rapport organique, intrinsèque, qui tient à la nature même de ces deux réalités. Le baptême nous destine aux saints mystères ; il est tout orienté vers eux ; il les appelle et les postule ; il est aiguillé, polarisé vers l'eucharistie, comme l'aimant vers le pôle »⁶⁷. Les mêmes convictions se retrouvent, en faisant cette fois une place à la confirmation, à la session d'études du Centre de Pastorale liturgique sur *Communion solennelle et profession de foi*, tenue en 1951 et dont les

65. Presque rien dans le *Dictionnaire de théologie catholique* aux articles « Baptême » (II, 1905, 171, 178, 186) et « Confirmation » (II, 1908, 983). Il y a davantage chez A. d'ALÈS dans son petit ouvrage *Baptême et confirmation*, Paris 1928, 8 : « Le rite complet de l'initiation chrétienne, selon la pensée des premiers siècles, comportait trois rites distincts : le baptême, le don de l'Esprit Saint et la communion eucharistique... Seul, le baptême réalisait dans sa plénitude le type d'un rite d'initiation : nul ne pouvait le recevoir qu'une fois et nul ne pouvait se dire chrétien sans l'avoir reçu. La théologie, parvenue à son point de maturité, distinguera trois sacrements de l'initiation chrétienne... ».

66. K.W. STEVENSON, *Gregory Dix, Twenty-Five Years on*, Bramcote 1977, 4.

67. LMD 6, 1946, 58.

textes ont paru en volume l'année suivante. Les conclusions en sont révélatrices : « Il est notable... que, pour l'essentiel, l'Eglise ait utilisé, dans cette initiation des enfants de chrétiens, les mêmes rites et les mêmes sacrements que pour l'initiation des adultes. Elle les baptisait, elle les confirmait, elle les communiait même... » — « C'est au moment où la vie liturgique, qui était la grande initiatrice, a été célébrée en une langue désormais incomprise, que la nécessité d'une 'instruction religieuse' s'est fait sentir ». — « ... L'Eglise refuse de considérer jamais comme terminées l'instruction et l'éducation religieuses d'un chrétien. L'initiation chrétienne n'est jamais terminée. » — « La formation chrétienne de l'enfant, tout comme jadis celle du catéchumène adulte, comprend trois éléments : une formation morale..., une formation doctrinale..., une initiation d'ordre sacramentel... » — « La communion solennelle ne met pas le point final à l'initiation chrétienne. Celle-ci n'est jamais achevée, elle se poursuit tout au long de la vie du chrétien. La confirmation est une des étapes essentielles de l'initiation chrétienne de l'enfant. » — « Après la communion solennelle, l'Eglise continue la formation et l'initiation du baptisé. Elle le fait essentiellement par les sacrements d'eucharistie et de pénitence... Dans l'antiquité, la catéchèse des sacrements ou mystagogie n'avait lieu qu'après la réception des sacrements de l'initiation chrétienne. » — « Quelle que soit l'importance du catéchisme, celui-ci n'assure qu'une partie de l'initiation chrétienne de l'enfant. ⁶⁸ »

68. *Communion solennelle et profession de foi*, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi » 14), 1952, conclusions, pp. 204-206, 209-210, 213. La même année 1951, le *Directoire pour la pastorale des sacrements* de l'Episcopat français fait, avec plus de rigueur dans le vocabulaire mais aussi plus de timidité dans la théologie, une place à la notion d'initiation : « Historiquement, la confirmation est la deuxième étape de l'initiation chrétienne... » (n. 33). « La profession de foi est un renouvellement des engagements du baptême et doit donc garder le caractère d'une célébration pascale, d'un achèvement de l'initiation chrétienne, qui comporte essentiellement l'eucharistie » (n. 41).

Dans le même contexte, il faut citer les articles de L. BOUYER, collaborateur du C.P.L. et en même temps très en contact de la problématique anglicane. Pour lui, dans l'eucharistie s'insère un processus d'initiation au christianisme, qui ne fait qu'un avec l'initiation à la vie dans l'Eglise, c'est-à-dire à la célébration eucharistique elle-même... Le baptême et la confirmation sont l'initiation à l'eucharistie, la pénitence une restauration de cette initiation pour qui en est déchu, l'Ordre un complément de cette initiation... » (« Que signifie la confirmation ? », *Paroisse et liturgie* 34,

Vatican II et les sacrements de l'initiation

Vatican II reprend, au niveau d'un enseignement conciliaire, deux de ces affirmations, en soulignant, dans une affirmation supplémentaire, la portée de l'initiation pour l'adaptation liturgique dans les pays de mission :

1. Baptême, confirmation et eucharistie sont « les sacrements de l'initiation chrétienne : *sacramenta initiationis christianae* »⁶⁹. En ce qui concerne en particulier la confirmation, il faut « que le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne soit plus clairement manifesté »⁷⁰. Faisant écho à l'enseignement conciliaire sur la confirmation, Paul VI dira, en promulguant l'*Ordo Confirmationis*, que la réforme liturgique et la théologie doivent mettre en lumière « l'unité de l'initiation chrétienne »⁷¹.

2. Le décret conciliaire *Ad Gentes* estime que le catéchuménat fait partie de l'initiation chrétienne, et qu'il est une initiation à la fois doctrinale, morale et rituelle : « Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne et un apprentissage (*tirocinium*) mené pendant le temps qui convient... Les catéchumènes doivent donc être initiés comme il faut au mystère du salut et à la pratique des mœurs évangéliques, et introduits, par des rites sacrés à célébrer à des époques successives, dans la vie de la foi, de la charité du peuple de Dieu »⁷². La suite du texte parle des « sacrements de l'initiation chrétienne » et de « l'initiation chrétienne dans le catéchuménat (*initiatio... christiana in catechumenatu*) » sans trancher la question de savoir si le terme d'initiation, ainsi employé, a ou non un sens plus large que les « sacrements de l'initiation ».

3. Dans une ligne qui ferait peut-être difficulté à certains théologiens protestants, la constitution conciliaire sur la liturgie

1952, 4 ; cf., du même auteur, « La signification de la confirmation », *Supplément de la Vie spirituelle* 29, 1954, 162-179).

69. *Ad Gentes*, 14 ; *Presbyterorum Ordinis*, 2.

70. *Sacrosanctum Concilium*, 14.

71. Constitution apostolique *Divinae consortium naturae*, 15 août 1971.

72. *Ad Gentes*, 14.

affirme qu'une comparaison est possible entre l'initiation chrétienne et certains rites d'initiation non chrétiens, et qu'on peut envisager d'introduire ceux-ci dans celle-là : « Dans les pays de mission, outre les éléments d'initiation fournis par la tradition chrétienne, il sera permis d'admettre ces autres éléments d'initiation dont on constate la pratique dans chaque peuple, pour autant qu'on peut les adapter au rite chrétien »⁷³.

Les principes ainsi posés par le concile ont commandé la réforme des rites sacramentels correspondants, que ceux-ci relèvent du rituel (baptême) ou du pontifical (confirmation). L'*Ordo Baptismi parvulorum* (1969) s'insère dans le cadre plus général d'un *De initiatione christiana* dont les *Praenotanda generalia* affirment que « les trois sacrements de l'initiation chrétienne sont liés entre eux (*inter se coalescent*) de manière à conduire les fidèles à leur pleine stature... » (n. 2). Et l'*Ordo initiationis christianae adultorum* (1972) considère en détail ce qu'il appelle « la structure de l'initiation des adultes », en particulier les « étapes » (*gradus*) de l'initiation, dont la dernière (*ultimus gradus*) est constituée par « les sacrements mêmes de l'initiation » (*ipsa initiationis sacramenta*, n. 27). De plus, est-il dit en passant, « l'initiation des chrétiens n'est rien d'autre que la première participation sacramentelle à la mort et à la résurrection du Christ »⁷⁴.



Il est temps, malgré le caractère partiel de la présente enquête, en particulier pour les Pères grecs, de confronter avec la Tradition de l'Eglise le vocabulaire actuel de l'initiation chrétienne, d'en mesurer la portée et de signaler quelles questions celui-ci pose.

On a vu comment, de Duchesne à Vatican II, la notion d'initiation chrétienne sert avant tout à exprimer l'unité entre les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie.

73. « In terris Missionum, praeter ea quae in traditione christiana habentur, illa elementa initiationis admitti liceat, quae apud unumquemque populum in usu esse reperiuntur, quatenus ritui christiano accommodari possunt... (*Sacrosanctum Concilium*, 65).

74. « ... cum initiatio christianorum nihil aliud sit quam prima sacramentalis participatio mortis et resurrectionis Christi » (n. 8).

Indépendamment même de la validité du nom qui sert à l'exprimer, la redécouverte d'une telle unité est un apport nouveau et de première importance à la doctrine catholique du septénaire sacramentel. Parmi les sept sacrements, il y en a trois qui vont ensemble. Une telle vue doctrinale ne peut laisser inchangée la catéchèse, ni non plus sans doute la pratique de ces trois sacrements, leur ordre et leur espacement.

Mais est-il justifié, du point de vue patristique, de donner le nom d'initiation à l'unité de ces trois sacrements ? A une telle question il faut répondre à la fois oui et non, parce que les documents de l'Antiquité chrétienne, au lieu de répondre à la question moderne, en déplacent en quelque sorte les termes. Il est exact tout d'abord que, dans la mesure où les Pères font un usage sacramentel du vocabulaire de l'initiation, pour eux le moment où l'on passe de l'état de non initié à celui d'initié se trouve dans la célébration — d'ordinaire, la veillée pascale — où l'on reçoit le baptême, le don de l'Esprit, et où l'on accède pour la première fois à la table du Seigneur.

Mais deux précisions sont à ajouter, compte tenu des données liturgiques étudiées dans le présent cahier par G. Kretschmar. La première concerne l'absence d'un rite distinct pour le don de l'Esprit après le bain baptismal, à Antioche du temps de S. Jean Chrysostome. Or celui-ci est, comme on l'a vu, un témoin privilégié du vocabulaire de l'initiation. On ne peut donc identifier purement et simplement l'initiation avec la trilogie baptême-confirmation-eucharistie, même si la foi catholique a ses raisons de tenir à l'existence non seulement du baptême et de l'eucharistie, mais également de la confirmation.

En second lieu, l'unité de l'initiation dans la pratique ancienne n'est pas à concevoir comme si, là même où il y avait un ou plusieurs rites post-baptismaux, on avait une conscience claire d'une distinction sacramentelle entre les rites accomplis.

G. Kretschmar a raison de se demander quand une conscience de ce genre a commencé à se manifester, et quel rôle le recours au N.T. a eu dans un tel processus. Bénéficiant de ces analyses, la théologie catholique pourrait examiner à nouveau les modalités de l'unité organique entre les sacrements de l'initiation.

Par ailleurs, le décret conciliaire *Ad Gentes* et à sa suite l'*Ordo initiationis christianae adultorum* ont englobé dans la notion d'initiation le catéchuménat. Peuvent-ils pour cela se réclamer de la

tradition ancienne de l'Eglise? Je crois que c'est impossible pour celle-ci dans son ensemble, et très douteux même pour S. Augustin. Mais l'institution du catéchuménat, et l'analyse qu'*Ad Gentes* fait de ses composantes, sont patristiques, de même que le commencement d'appartenance à l'Eglise des catéchumènes qui sont déjà *christiani* sans être encore *fideles*.

Ces données justifient la valorisation du catéchuménat, de ses étapes liturgiques, du statut des catéchumènes. Il n'empêche qu'à employer là le nom d'initiation on fait recours à une idée étrangère au christianisme ancien, à savoir que l'initiation se définit comme une préparation progressive aux mystères ou, dirait-on aujourd'hui, comme un cheminement. En réalité, il existe une notion patristique d'initiation, et celle-ci consiste dans le rite sacramentel de passage qui des catéchumènes fait des fidèles, plus précisément un rite dans lequel se découvrent les réalités de la foi. La notion d'initiation est assez proche de celle d'illumination, tout en connotant plus nettement le passage de l'état de non initié à celui d'initié et l'analogie avec des initiations non chrétiennes. Dans la mesure où il existe chez les Pères un « type » de l'initiation chrétienne, celui-ci se caractérise par la conjonction, portée à son maximum, entre le rite et l'expérience d'une découverte de foi. Au-delà même de l'initiation, ceci n'est pas sans intérêt pour une réflexion sur la célébration et ses modalités.

Pierre-Marie GY, o.p.